

## HET VRIJHEIDSBEGRIIP IN HET WERK VAN

GEORGE HERBERT MEAD (1863-1931)

Men kan zich afvragen waarom de filosoof en sociaal psycholoog George Herbert Mead, die de sociologie slechts terloops in zijn werk besproken heeft en dan nog hoofdzakelijk beperkt tot de opvattingen van A. Comte en H. Spencer (zie bv. Mead, 1938 : 502-519; Mead, 1936 : 449-466), een dergelijke belangrijke invloed heeft gehad op de hedendaagse sociologie. De reden is duidelijk. Wat hij voor Comte beklemtoonde, nl. *"his conviction that we must advance from the study of society to the individual rather than from the individual to society"* (Mead, 1936 : 466), mag men mits de nodige nuances ook naar Mead toespelen. Ook hij meende dat het gedrag van de individuele actor niet kan begrepen worden tenzij vanuit de maatschappij. Deze sterke beklemtoning van de maatschappij heeft wellicht sociologen aangesproken en werd door bemiddeling van Herbert Blumer en zijn adepten meer algemeen verspreid in de sociologie.

Dat Mead wel de stap zette naar de sociale psychologie maar nooit naar de sociologie, ook al waren talrijke van zijn studenten sociologen, moet wellicht verklaard worden vanuit de relatief jonge status van de sociologie. Ook al hadden M. Weber, G. Simmel en E. Durkheim tijdens het leven van Mead reeds al hun werken gepubliceerd, toch geeft Mead, naar mijn weten, nergens enige aanwijzing dat hij op de hoogte was van hun werk. De mogelijkheid om hen te kennen moet echter niet ontbroken hebben, aangezien Simmel reeds in 1898 twee artikelen over *'The Persistence of Social Groups'* in *The American Journal of Sociology* gepubliceerd had en Durkheim één van de editors is geweest van ditzelfde tijdschrift (Hinkle, 1960). In dit tijdschrift van de University of Chicago Press heeft Mead zelf trouwens gepubliceerd. Spijts deze talrijke mogelijkheden om met de sociologie meer vertrouwd te geraken is Mead bij de filosofie en de sociale psychologie gebleven.

Meads werk vormt nochtans voor de sociologen een belangrijk bijdrage, omdat hij in zijn sociale psychologie

het standpunt van het individu verlaten heeft voor dit van de maatschappij en het individu. In die zin vertoont het werk van Mead (1938: 153, 275, 372, 450; 1934 : 47, 112, 134, 140, 198, 214, 225, 233; 1936 : 462, 466) een duidelijke dialectische kentrek, dialectiek hier weliswaar gezien als een voortdurend verschuiven van standpunt zodat eenzijdige gezichtspunten op een bepaald probleem worden vernietigd. Mead (1938 : 150, 153) wil af van het solipsisme van de toen gebruikte psychologie. In de plaats daarvan verdedigt hij een sociaal behaviorisme. Hierbij wil hij het gedrag van individuen in hun uitwendige verschijning bestuderen, maar steeds in hun sociale samenhang (Mead , 1934 : 7). Deze individuen mogen immers niet los gezien worden van een maatschappij die voortdurend in verandering is. Het 'self' van de actoren en hun geest verandert in samenhang met deze maatschappelijke veranderingen. Het heden kan in de opvatting van Mead enkel maar begrepen worden vanuit het verleden en de toekomst (Mead, 1964 : 282, 317, 335; 1938 : 93). Zowel materie, individu, maatschappij en ethiek zijn opgenomen in een voortdurend proces, waarvan de ontwikkeling moet gevolgd worden. Wetenschappelijke vaststellingen kunnen dan ook nooit definitief zijn; zij zijn voorlopig (Mead, 1934 : 77; 1964 : 324). Dit voorlopig karakter van wetenschappelijke kennis wordt niet enkel bewerkt door het proceskarakter van de werkelijkheid, maar ook door de creativiteit van de mens. De mens is immers niet gewoonweg een passief wezen dat enkel maar op stimuli reageert, maar hij kan ook nieuwe dingen en ideeën creëren.

Vrijheid is in de sociale theorie van Mead dus een belangrijk begrip. De vraag die ik in dit stuk wil beantwoorden is hoe Mead vrijheid ziet. Aangezien de maatschappij geen monoliet gegeven is, moet deze vrijheid ook op verschillende domeinen bekeken worden. Achtereenvolgens zullen de vragen gesteld worden : 1) wat vrijheid in de maatschappij in het algemeen betekent volgens Mead, 2) wat vrijheid in de ethiek omvat, 3) hoe vrijheid in de politieke institutie verschijnt en 4) welke plaats vrijheid in het wetenschappelijk onderzoek krijgt. Een antwoord voor het werk van Mead op deze vragen geven is steeds een riskante onderneming, omdat men in feite over weinig eigenhandig geredigeerd werk van Mead beschikt. De meeste teksten zijn col-

lege-nota's. Daardoor heeft men soms het gevoel dat men op veel herhalingen botst en loopt men het gevaar tegengestelde interpretaties te krijgen.

### 1. Algemene opvatting over vrijheid in de maatschappij

George Mead geeft op het einde van *The Philosophy of the Act* (663) een algemene omschrijving van vrijheid. Vrijheid is een eigenschap van een actor die totaal opgaat in de totaliteit van een handeling. Essentieel hierbij is dat hij die act zelf kan bepalen en dat de actor zich met de daad kan identificeren. Hiermee wordt niet bedoeld dat de act iets totaal nieuws hoeft te zijn of volledig spontaan moet gebeuren. Het is voldoende dat de actor (het organisme) zijn eigen situatie herschept of reconstrueert. In geval van een vrije daad van een actor kan men zeggen dat de actor zelf zijn doel kiest, alsook het tijdsverloop en de ruimte waarin hij dit doel wil bereiken. Op die wijze bepaalt hij de wereld waarin hij leeft, hij creëert hem niet, maar reconstrueert hem (Mead, 1964 : 209). Vrijheid is dus een eigenschap van een actor die zijn eigen doelen kan bepalen en daarenboven volledig betrokken is op de act die hij stelt. Vrijheid wordt door Mead gepostuleerd als een voorwaarde voor actors om hun gedragsdoelen te bepalen. Hoever gaat nu deze vrijheid? Is deze vrijheid onbeperkt of zijn er bepaalde grenzen aan deze vrijheid?

Om deze vragen te beantwoorden moet ik even stilstaan bij enkele sleutelbegrippen van het sociaal behaviorisme, nl. de act, het organisme of de menselijke actor en de maatschappij. Laten we beginnen met het 'handelen'. Handelen is voor Mead (1938 : 65) een centraal begrip; het is de 'eenheid van het bestaan'. Handelen omvat meer dan wat er tussen een prikkel en een respons ligt. Het is immers gericht op een wereld die nog niet is, nl. de toekomst. Handelen kan daarenboven niet los gezien worden van het individu dat de daad stelt en de samenleving waarbinnen gehandeld wordt (Mead, 1938 : 1-25).

Bekijken we eerst even de vier stadia van het handelen en passen wij deze principes tevens toe op het feit dat ik een hamer grijp om een schilderij op te hangen.

Als eerste stadium onderscheidt Mead het stadium van de *impuls*. Ik krijg een prikkel van een voorwerp dat mij doet besluiten dat dit zo hard is dat ik hiermee een nagel in de muur kan slaan. Tegenover dergelijke prikkel vormt de actor een bepaalde houding. Deze houding is niet enkel gericht op de prikkel zelf, maar ook op de resultaten van de prikkel. M.a.w. ik weet dat ik met een hamer voldoende kracht kan ontwikkelen om een nagel in een muur te slaan, wat ik nodig heb om mijn schilderij op te hangen. Vroegere ervaringen laten ons toe om al deze verwachtingen te formuleren. Door deze ervaringen geraken wij immers op een vertrouwde voet met de gevolgen van een act. Daarenboven leren we dat we deze nooit mogen los zien van de sociale context waarin impulsen zich voordoen. Impulsen kwamen en komen steeds tot ons in de werkelijkheid van georganiseerde groepen. Hierin spelen uiteraard handen, ogen, oren, neus en dgl. een belangrijke rol. Zonder deze instrumenten zouden impulsen niet ervaren worden. Deze zintuigen worden daarenboven gehanteerd door een mens, die in staat is om de werkelijkheid in zijn geest te reconstrueren, en die op deze wijze weer afstand kan nemen tot de impulsen. Dit zou daarenboven niet mogelijk zijn, moest de actor niet over een 'zelf' beschikken waardoor hij in conversatie kan treden met zichzelf en met de anderen. Het 'zelf' ontstaat immers in de groep en kan daarvan niet los worden gezien. Impulsen mogen dus niet losgekoppeld worden van de sociale context waarin zij ontstaan.

Na het stadium van de prikkel volgt de *perceptie*. Hierin legt de actor een relatie tussen zichzelf en een object dat buiten hem gelegen is. De werkelijkheid van het object ligt niet in de actor; de actor plaatst het object enkel in zijn omgeving en geeft er betekenis aan. De hamer waarmee ik wil werken neem ik waar als een instrument dat buiten mij is gelegen. Het is echter een instrument waarmee ik iets kan bewerken. Deze betekenis laat mij toe naar het volgende stadium over te stappen, nl. de *manipulatie*. Ik gebruik het voorwerp, in ons voorbeeld de hamer, om op een nagel te slaan. Ik ben in staat om tot deze manipulatie over te gaan, omdat ik een organisme ben dat bestaat uit een sociaal 'zelf', dat uitgerust is met handen om deze act te stellen. Als sociaal 'zelf' kan ik over mijzelf nadenken, met mijzelf spreken en op die wijze de vraag beantwoorden

over wat ik met voorwerpen kan doen. Als actor neem ik daarbij het object wel op in mijn bewustzijn, maar het voorwerp blijft buiten mij liggen. In mijn bewustzijn kan ik de hamer dus wel gebruiken; de hamer blijft echter buiten de actor liggen.

Ten slotte wordt de act voltooid ('*consummation*'). Dit is het laatste en vierde stadium van een act. Door handen of andere zintuigen kan ik als actor met voorwerpen in contact komen en deze gebruiken. Daarmee is de act echter nog niet voltooid. Ik kan bv. een nagel in de muur slaan, waaraan het niet mogelijk blijkt een schilderij op te hangen. Deze act is duidelijk niet afgewerkt. Mijn act zal maar voltooid zijn als ik de nagel zo in de muur klop dat ik de schilderij goed kan ophangen. Algemener gesteld betekent dit dat een act slechts voltooid is wanneer ze aan een bepaalde waardering (goed, slecht, mooi, lelijk, enz.) voldoet. Deze waarderingen kennen mensen wederom slechts vanuit vroegere ervaringen en deze worden door de actor doorgedacht naar de toekomst.

Acten bestaan nu niet enkel uit het gebruik van werkinstrumenten, maar ook uit ethisch gedrag, het doen van wetenschappelijk onderzoek, en dgl. Zoals hierboven reeds meermaals werd beschreven, gaat het echter steeds om acten van een menselijk organisme. Dit organisme moet volgens Mead (1934 : 1-134) objectief bestudeerd worden. Dit betekent dat hij niet aan introspectie wil doen om dit organisme te kennen. Hij wil het organisme bestuderen aan de hand van uitwendig waarneembare dingen. Tot zover sluit hij zich aan bij de behaviouristische psychologie van John B. Watson. Doch merken we meteen weer op dat hierboven reeds gesproken werd over een actor die in staat is om met zichzelf te praten, dus bewustzijn heeft en de betekenissen in de wereld kan ontdekken. Hier komt Mead tot een eigen opstelling. Hij kijkt wel naar een bewust persoon, maar bij deze persoon ontdekt hij de mogelijkheid om de wereld met zijn handen te bewerken (Mead, 1934 : 237) en een taal om over die wereld te spreken. Beide handelingen zijn uitwendig waarneembaar, ook de taal. Taal bestaat immers uit geluid dat door de stembanden wordt geproduceerd. Deze geluiden zijn in feite vocale gebaren. Waarom hebben deze geluiden nu betekenis voor de actor? De betekenis hiervan vloeit

voort uit de ontmoeting van de ene mens met de andere. De ene stelde vast dat de andere bepaalde acten realiseerde waaraan een betekenis vastkleefde. Hetzelfde gebeurt nu met stemgeluiden. Geluid door de een geproduceerd roept een bepaalde betekenis op bij hemzelf en bij anderen. Bewerkt dit geluid een handeling bij de luisteraar naar het geluid zoals in de bedoeling lag van de producent van het geluid, dan kan men over een significant symbool spreken. In deze sociale context ontstaat de betekenis van de gebaren. Vocale gebaren worden dus taal wanneer deze gebaren een sociaal aanvaarde betekenis krijgen. Taal is een sociaal product, maar maakt tegelijkertijd sociaal leven mogelijk. Taal laat ons immers toe met de ander een gesprek aan te gaan.

Taal is echter ook essentieel voor de ontwikkeling van het menselijk organisme. Door de taal ben ik in staat om met mijzelf te spreken, iets wat niet eigen is aan de dieren, meent Mead. Door deze mogelijkheid komt de menselijke geest of het menselijk verstand tot ontwikkeling. Denken is immers een gesprek van het individu met zichzelf waardoor hij reacties op bepaalde impulsen kan uitstellen. Hierbij gebruikt hij gebaren die significante symbolen zijn. Menselijk denken en handelen heeft dus duidelijk een sociale ontstaansgrond. Denken betekent in feite dat een actor bepaalde prikkels op antwoorden uitprobeert in zijn geest en uiteindelijk beslist welke kant hij hierin zal gaan. De ontwikkeling van de menselijke geest ('mind') en van mijn 'zelf' moet dus ook in deze sociale context geplaatst worden. Ik kan enkel tot bewustzijn van mijzelf komen door de gebaren van anderen (Mead, 1934 : 135-226).

Uiteraard volstaat het niet om tot een 'zelf' te komen dat de actor geconfronteerd wordt met de gebaren van anderen. Hij moet ook in staat zijn tot het opnemen van de rol van de ander om de betekenis van de gebaren te vatten. Dit is het produkt van een langdurig leerproces, dat begint vanaf de eerste kinderjaren en ons ganse leven verder duurt. Grosso modo ziet Mead in dit proces twee stadia, die hij haalt uit de wijze waarop kinderen hun spel opbouwen. Het 'zelf' dat in elk van deze stadia geproduceerd wordt, heeft dan ook een verschillende structuur. Het eerste stadium is het stadium van het geïsoleerde spel van het kind (play). Het speelt de rol van de ander zonder dat

het in feite heeft rekening te houden met hoe de ander reageert. Het beeldt zich het 'zelf' van de ander in (bv. moeder, vader) en speelt die rol. Hierin wordt uiteraard eenzelfde proces doorlopen als in de hogerbeschreven acten, van impuls over perceptie naar manipulatie en voltooiing van de act. Een volgend stadium van de groei naar een 'zelf' drukt zich uit in het 'game'-proces. Eigen aan het 'game'-begrip vgl. Mead is dat de spelers het spel spelen afgesteld op de anderen zoals bv. in het voetbalspel of in baseball. Men leert hier het spel te spelen in relatie met de anderen. De speler ontmoet hier vele 'zelden' waarvan hij het gedrag enigszins moet voorzien om nog gecoördineerd te kunnen handelen. Het is in dit stadium dat het kind komt tot een volledige realisatie van *'taking the role of the actor'*. In deze laatste stap zet het zich niet vast op de rol van één actor, maar wel de *'generalized other'* of de gemeenschappelijke ander. In dit stadium leert de maatschappij aan het individu op een welbepaalde wijze te reageren. Het 'zelf' wordt hier georganiseerd. In dit 'zelf' of persoonlijkheid worden de instituties van de maatschappij zichtbaar. Het gezin bv. drukt zich uit in het 'zelf' van moeder, vader of kind. De staat drukt zich uit in het zelf van burger, politicus, en dgl. Zelfbewustzijn is dus duidelijk sociaal bepaald. Ik ben immers slechts bewust van mijzelf op de wijze zoals de maatschappij mij dit geleerd heeft; dit zelfbewustzijn is steeds een bewustzijn van mijzelf in relatie tot de ander.

Dit 'zelf' kan vlg. Mead niet herleid worden tot mijn lichamelijkeheid. Het menselijk lichaam is wel een object voor het zelf, maar is niet hetzelfde als het lichaam. Het is daarenboven een voorwaarde om tot een 'zelf' te komen. Het 'zelf' is een sociale structuur (Mead, 1934: 140) en kan slechts ontwikkelen in een sociale ervaring. Aangezien ik als actor vele sociale ervaringen heb in verschillende instituties en groepen, zal ik ook over vele 'zelden' beschikken. Mijn sociale ervaringen spelen zich immers af in verschillende instituten, nl. gezin, school, staat, arbeidsmidden, enz. Elk van deze instituten heeft zijn eigen verwachtingen tegenover de actor en legt verschillende 'zelden' op.

Het 'zelf' heeft twee aspecten, die onverbrekelijk verbonden zijn, nl. het 'I' en 'Me'. Het 'Me' hebben de anderen aan mij gegeven tijdens mijn sociale ervaringen; het is de verzameling van de beelden die de anderen omtrent mij hebben veruitwendigd. De anderen drukken immers in hun handelen hun opvatting over mij uit en dit beeld neem ik op als het 'Me' waarmee ik geconfronteerd wordt. Het 'I' is het actieve bestanddeel van het 'zelf'. Het 'I' denkt over het 'Me'; het komt met het 'Me' in conversatie. Handelen van een individu is in feite een opeenvolging van acten waarbij het 'I' in gesprek met het 'Me' treedt. Terwijl het 'Me' voor de actor een gegeven is (komende van de maatschappij), heeft het 'I' een stuk originaliteit. Het 'I' heeft iets onvoorspelbaars en is een uiting van de menselijke vrijheid.

In voorgaande analyse werd reeds meermaals op de dialektische opstelling van Mead gewezen, nl. dat handelen niet uitsluitend vanuit het individu kan worden benaderd, maar ook vanuit de maatschappij moet gebeuren. Net zoals het 'zelf' een constituerend deel is van de maatschappij, zo is de maatschappij een essentiële voorwaarde voor het 'zelf' en de geest. Mead beklemtoont immers meermaals dat de sociale werkelijkheid het eerste gegeven is. Zonder de sociale werkelijkheid kan er geen 'zelf' tot stand komen. Het is immers in de maatschappij dat er sociale processen ontstaan die het individu bewust maken van zijn 'Me'. Het gezin is één van de eerste instituties die daartoe bijdragen. Geleidelijk aan zorgen andere instituties ervoor (bv. school, kerk, enz.) dat het zelfbeeld gevarieerder wordt. Noch geest, noch bewustzijn of 'zelf' kan los van deze instituties en groepen ontwikkelen. Het gevolg is dat de wijze waarop de maatschappij georganiseerd is, waarneembaar wordt in het 'zelf' van de leden van deze organisaties.

Ook al is de mens in deze zin de gevangene van de maatschappij, deze maatschappij vormt ook de bron van een bepaalde vrijheid. Het menselijk organisme leert in de maatschappij immers de 'rol van de ander' op te nemen. Het leert daarenboven de betekenis van de dingen rondom hem. Met zijn handen en zintuigen ervaart de mens de beperktheden, maar ook de mogelijkheden van de dingen in de wereld. Door dit leerproces leert het menselijk organisme de omgeving te manipuleren; de wereld wordt ervaren als bewerk-

baar en veranderbaar. Dit neemt niet weg dat bepaalde gebeurtenissen de mens overkomen als een onveranderlijk gegeven. Aardbevingen en stormen bv. zijn moeilijk te beheersen... Maar voor een groot deel kan de mens zijn wereld omvormen tot een leefbare ruimte, zowel sociaal als materieel. De handen vervullen hierin een zeer belangrijke taak (Mead, 1934 : 249). Zij bouwen de wereld naar mensenmaat, ofschoon daarin nu nog niet alles mogelijk is. Niet enkel het menselijk organisme draagt bij tot dit leefbaar maken van de wereld, ook de maatschappij levert haar bijdrage. Zij organiseert de sociale processen op een zodanige wijze dat de samenleving enige bevrediging kan geven. Zowel het menselijk organisme als de maatschappij werken om het doel van een leefbare wereld te realiseren. Hierin ligt naar mijn gevoelen de vrijheid van het menselijk organisme en de maatschappij. In functie van hun doelen kan zowel het 'zelf' als de maatschappij de omgeving bewerken. Door de mogelijkheid van de actor om de 'rol van de ander' op te nemen is hij in staat om zichzelf te controleren en zijn gedrag aan te passen aan de nieuwe problemen waarvoor hij staat. Deze vrijheid is weliswaar niet onbeperkt. De lichamelijke van de mens, de natuurlijke omgeving en de maatschappij hebben hun onloochenbare eisen. Spijts deze beperkingen heeft de mens vgl. Mead een reële vrijheid om zijn wereld te reconstrueren, zij het materieel of sociaal.

## 2. Vrijheid en ethisch handelen

Het sociale wereldbeeld dat zojuist geschetst werd, vormt de onmisbare achtergrond om de volgende vragen van deze bijdrage op een adequate wijze te beantwoorden. Zowel ethisch, politiek als wetenschappelijk handelen zijn immers producten van deze wereld en moeten in relatie daarmee bestudeerd worden. Kijken we eerst naar het ethisch handelen.

Aangezien ethisch handelen in een sociale wereld zich afspeelt, zal dit ook alle kenmerken van deze wereld vertonen. Ethische vrijheid zal dan ook de eigenschappen van een maatschappij in zich dragen die voortdurend in verandering is. De maatschappij is immers geen on-

veranderlijk fenomeen, maar is een proces. Ethische waarden zijn dan ook nooit absoluut; zij veranderen voortdurend en het is de taak van de onderzoeker van het ethisch handelen om die veranderingen duidelijk te maken. Mead (1964 : 266) zegt dit op de volgende wijze duidelijk :

*'The order of the universe that we live in is the moral order. It has become the moral order by becoming the self-conscious method of the members of a human society, (...) We are at home in our own world, but it is not ours by inheritance but by conquest. The world that comes to us from the past possesses and controls us. We possess and control the world that we discover and invent. And this is the world of the moral order'.*

De morele wereld scheppen wij dus, net zoals we de sociale wereld scheppen waarin we leven. De vrijheid van de mens en de maatschappij is dus reël, ofschoon niet onbeperkt. De mens vertrekt immers vanuit de sociale wereld waarin hij geboren is.

Indien de morele orde een sociale orde is, dient men zich af te vragen hoe die sociale orde is samengesteld om zo de morele orde te kennen. Dit betekent dat we moeten teruggrijpen naar het maatschappijbeeld dat in vorige paragraaf beschreven werd. Uitgangspunt is de act van het menselijk organisme dat een sociaal object is. Dit betekent dat het een object is dat met zichzelf een gesprek kan opzetten, waarbij het gebruik maakt van zijn handen en andere significante sociale symbolen. Deze laatste heeft de mens gehaald uit zijn interactie met de anderen in de groepen waarin hij leeft. Sociale objecten verschillen dan ook fundamenteel van fysische objecten. Fysische objecten zijn gewoon voorwerpen waartegen wordt gereageerd, en die niet in staat zijn om tot een gesprek met zichzelf te komen zoals de sociale objecten (Mead, 1964 : 137). De act in de ethische werkelijkheid is dan ook niet gewoonweg de perceptie van een impuls en de manipulatie ervan, maar gaat tot de voltooiing (consummation) waarin een waarde-oordeel wordt uitgesproken. Het is duidelijk dat de actor hier over een zelfbewustzijn moet beschikken, wat hij door zijn opvoeding en andere ervaringen heeft verkregen. Op die wijze wordt er immers een 'zelf' opgebouwd dat in

staat is om met zichzelf te spreken. 'I' en 'Me' worden in dit 'zelf' tot een eenheid gebracht.

In dit 'zelf' nu komen de collectieve houdingen van de globale maatschappij, de verschillende instituties (gezin, staat, kerk, enz.) en de groepen, waarvan het 'zelf' lid is, tot uitdrukking. Dit betekent nochtans niet dat alle individuen gelijkgeschakeld worden of identiek worden gemaakt. Zij ontwikkelen tot een eigen persoonlijkheid : zij worden een eigen identiteit (Mead, 1934 : 324). Voor Mead is dit het meest waardevolle aspect van de mens. Deze originaliteit van de mens kan trouwens doorgegeven worden naar het 'sociale zelf', meent Mead. Hiervoor zijn er talrijke voorbeelden te geven. Men denke maar aan de invloed die schrijvers, filosofen, artisten, wetenschappers, en dgl. op de maatschappij hebben. Nochtans zou dit zeer persoonlijke standpunt weinig zin hebben, indien datgene wat zij voorstellen niet door de anderen begrepen zou worden. Schrijvers zouden immers geen lezers hebben en sprekers geen luisteraars. Deze zeer persoonlijke opstelling kan dus niet zonder een 'sociaal zelf', waarin mensen elkaar kunnen ontmoeten en begrijpen. De eigenheid van de persoonlijkheid kan dus evenmin tot stand komen zonder dit 'sociale zelf'. De vrijheid van de ethische actor is dus steeds bepaald door de sociale omgeving.

Mead meent nochtans niet dat het volstaat dat de persoon met zichzelf kan praten om tot een zelfbewustzijn te komen. De persoon moet uiteraard beschikken over zinvolle symbolen. Dit zijn zeker niet enkel vocale gebaren, maar alle soorten gebaren die wij met ons lichaam kunnen maken en die enige betekenis bij de ander oproepen. Zelfbewustzijn kan dus slechts ontstaan in de vermenging van de antwoorden van een actor met de sociale stimuli die hij van de ander ontvangt en ervaart (Mead, 1964 : 140). Zelfbewustzijn is dus een 'Me' dat voortdurend antwoorden geeft en een 'I' veronderstelt. In die zin is inwendig bewustzijn steeds het resultaat van de sociale organisatie van de wereld.

Moreel gedrag is dus gedrag van een rationele, zelfbewuste actor die zijn banden met de maatschappij niet kan ontkennen. In de samenleving ontdekt hij de universa-

liteit van de morele normen, nl. ik wil mijzelf op dezelfde wijze behandeld zien als de anderen. Een moreel aanvaardbaar gedrag veronderstelt dan dat ik mij niet benadeeld voel in vergelijking met de anderen. Deze regel die ik op mijzelf toepas, wil ik ook tegenover mij toegepast zien door de anderen.

Het volstaat nochtans niet dat de anderen deze regel toepassen op bepaalde delen van de act; de act in haar totale verloop moet door deze regel geleid worden, d.w.z. dat de act vanaf de impuls tot en met de voltooiing hierdoor beheerst moet worden. Impulsen moeten gericht staan op aanvaardbare doelen, wat betekent dat de doelen op zich voldoende waardevol worden geacht om na te streven. Bepaalde doelen zijn immers in de maatschappij niet gewenst. Men kan bv. niet aannemen dat wreedheid tegenover de anderen aanvaardbaar is. Het vernietigt de maatschappij. Iemand bestelen betekent eveneens dat men iets van de eenheid van de maatschappij wegneemt, op voorwaarde dat privaatsbezit hier aanvaard is. Mead (1934 : 384) verwoordt het criterium voor moreel aanvaardbaar gedrag met een uitspraak van Dewey : *'... the moral impulses should be those which reinforce and expand not only the motives from which they directly spring but also the other tendencies and attitudes which are sources of happiness'*. Het doel van een morele daad zal dus in principe de motieven moeten bevestigen die ten grondslag liggen van de morele act. Of een act goed of slecht is hangt niet enkel af van het feit of de actor zich goed voelt met de act, maar wel of de sociale objecten door de act bevorderd worden. Een moreel goede daad moet dus bijdragen tot het sociale goed. Morele doelen zijn in die zin steeds sociale doelen; zij moeten bijdragen tot de realisatie van sociale wezens. Rekening houdend met wat in het eerste punt van deze bijdrage werd beschreven, is het vanzelfsprekend dat dit enkel kan gebeuren door een actor die reflexief tegenover de werkelijkheid staat, een persoon die in staat is om met zichzelf in gesprek te komen.

Moreel gedrag heeft dus een teleologisch (Mead, 1964 : 252), maar ook een noodzakelijkheidskarakter. De noodzakelijkheid van een act vloeit echter niet enkel voort uit de individuele wil, noch uit een sociale dwang om een

bepaalde act te stellen. Het is echter het resultaat van een ontmoeting van het *'zelf'* met een sociale situatie. Daarom is het ook een sociale act. In een dergelijke sociale situatie is het uiteraard mogelijk dat een bepaalde act meerdere doelen kan dienen, die daarom echter niet automatisch met elkaar moeten overeenstemmen. Dit schept een keuzeprobleem voor de actor. De vraag is dan op welke wijze deze keuze moet gebeuren. Hiervoor laat Mead zich inspireren door de praktijk van het wetenschappelijk onderzoek. Deze methode verkiest hij boven een andere ook al kan wetenschappelijk onderzoek niet zeggen wat moreel goed of slecht is. Wetenschappelijk onderzoek leert ons nochtans dat wij bepaalde feiten niet uit het onderzoek mogen verwijderen omdat zij minder mooi of aangenamer zijn. Men leert er hypothesen te formuleren en men gaat na wat het effect is van bepaalde minder fraaie factoren of theorieën. Deze praktijk moet men ook in het morele gedrag toepassen. Elke aanvaardbare waarde of doel moeten worden onderzocht in hun mogelijke betekenis voor een bepaald sociaal gedrag. Ook al vinden wij bepaalde doelen ongewenst of verwerpelijk voor een bepaalde sociale act, een eerlijke morele vraagstelling eist dat we deze opnemen en onderzoeken wat de betekenis ervan kan zijn voor de samenleving (Mead : 1934 : 387; 1938 : 462-485; 1964 : 255-256). Een actor zal dus niet enkel moeten onderzoeken wat hij kan doen, maar ook wat hij niet kan doen. Door reflectie (gesprek met zichzelf) kan hij dan testen wat haalbaar en goed is voor de maatschappij, institutie of groep in een bepaalde situatie. Het werken met hypothesen zoals in de wetenschap wordt op die wijze dienstbaar gemaakt aan moreel handelen. Moreel goed gedrag is dus niet een handelen in overeenstemming met een absolute, onveranderlijke waarde, maar het betekent dat de actor alle mogelijke waarden aftast en kiest in functie van de sociale situatie.

Uit deze benadering volgt dan ook dat morele waarden veranderlijk zijn en in tijd en ruimte kunnen verschillen. Daarenboven zijn zij veranderlijk onder invloed van personen met een charismatische betekenis zoals de profeten in de bijbel of de Sophisten in de Griekse Oudheid. Dergelijke leidende figuren denken een nieu-

we sociale orde uit en plaatsen de mensen hypothetisch in deze nieuwe orde. De creatieve kracht van deze figuren bewerkt op die wijze een hervorming van de moraal. Nochtans zullen deze waarden slechts betekenis krijgen, wanneer de individuele actor deze in de praktijk kan uitproberen en een sociale situatie ervaart zoals de vernieuwers deze hebben bedacht (Mead, 1934 : 386-387). Hier ontstaat een nieuw bewustzijn.

Morele vrijheid heeft vlg. Mead dus de kenmerken van de vrijheid, die de maatschappij aan haar leden laat om zichzelf te realiseren in overeenstemming met de sociale situatie. De actor heeft de vrijheid - en zelfs de plicht - om de betekenis van alle mogelijke waarden voor een bepaald gedrag te onderzoeken. Hij mag daarbij bij voorbaat geen waarden uitsluiten, maar zonder vooringenomenheid ze allen onderzoeken. De enige beperkingen die hij daarbij moet hanteren zijn de handhaving van zichzelf en van een sociale organisatie die door de anderen mede ondersteund wordt. In dit laatste steekt wel een gevaar voor conservatisme. Dit laatste wordt echter afgezwakt door het feit dat nieuwe waarden kunnen ontstaan binnen nieuwe ervaringen. Morele vrijheid bestaat dus in het recht van een zelfbewuste actor om de betekenis van verschillende waarden voor een bepaald sociaal gedrag te onderzoeken en zijn gedrag daarop af te stemmen. De grenzen van deze vrijheid liggen in de maatschappij, die hij echter mee kan scheppen op het ogenblik dat men hierin voor een nieuw probleem komt te staan. Deze vernieuwingen zijn nochtans maar mogelijk binnen de grenzen gesteld door deze maatschappij.

### 3. Vrijheid in de politieke institutie

In de eerste paragraaf werd er beschreven hoe de samenleving vlg. Mead slechts kan functioneren als zij beschikt over een '*universe of discours*', of m.a.w. een algemeen systeem van significante symbolen. Op basis hiervan voelt de maatschappij zich één. Deze eenheid drukt zich trouwens ook uit in de talrijke instituties van de maatschappij, waarvan de politieke institutie er slechts één is. Ook in de politieke institutie groeit er eenheid, spijs alle tegenstellingen die erin te vinden zijn. In politieke

instituties was en is er nog steeds strijd aan de gang waarbij de ene groep vecht voor de hegemonie over de andere groepen. Deze strijd heeft niet enkel plaats tussen de verschillende groepen in een bepaald land, maar ook tussen de landen onderling doet dit zich voor. De geschiedenis is een aaneenschakeling van strijd tussen verschillende landen om het '*zelf*' van de eigen natie te bevestigen tegenover het '*zelf*' van andere landen. In de bevestiging van het eigen nationale '*zelf*' lag de vernietiging van het '*zelf*' van de andere natie ingebakken. Deze heersende landen erkenden echter na een tijd dat hun superioriteit meer nadelen voor hun eigen '*zelf*' opleverde dan voordelen. In de plaats van hun machtssuperioriteit plaatsen zij een soort functionele superioriteit. Zij boden daarom hun deskundigheid aan de overwonnen landen aan zodat deze laatste daarvan eventueel voordeel zouden kunnen halen. Op die wijze hoopten de overwinnaars de eenheid van het nieuwe rijk te verzekeren. Mead (1934 : 270-284) meent dat het oude Romeinse Rijk deze praktijk toepaste door zijn administratieve deskundigheid aan de overwonnenen aan te bieden en op die wijze de eenheid van het rijk en zijn eigen superioriteit te bevestigen.

Uit deze ontmoeting van landen groeide hoe langer hoe meer de overtuiging dat er zoiets als een universele maatschappij bestaat waar alle mensen toe behoren. Mensen waren immers in staat om een universeel discours op te zetten. De taal, soms zelfs een gebarentaal, maakte dit discours mogelijk - en dit spijs de taalverschillen. Hierdoor werden landen bewust gemaakt van de mogelijkheid om samen met andere landen dit universele discours te realiseren.

Die eenheid van de maatschappij heeft zich in de huidige tijd in het Westen het scherpst uitgedrukt in de democratie. Het ideeëngoed van de Franse Revolutie heeft daartoe sterk bijgedragen, meent Mead. In de democratie wordt er een '*zelf*' opgebouwd dat gelooft in een universeel broederschap tussen alle mensen en in de gelijkheid van alle leden van het menselijk ras. George Mead (1934 : 286) drukt het ideaal van de democratie als volgt uit :

*'The assumption there is of a society in which the individual maintains himself as a citizen only to the de-*



*gree that he recognizes the rights of everyone else to belong to the same community'.*

In deze opvatting is het mogelijk dat elk lid van de maatschappij in staat is de rol op te nemen van de ondergeschikte zowel als deze van de bovengeschikte. Hierdoor krijgt de actor inzicht in de functionele superioriteit van de andere. De ondergeschikte gaat daardoor inzien dat de politicus bv. door zijn deskundigheid iets aan de maatschappij geeft, waartoe hij zelf minder goed in staat is. Uit deze overtuiging volgt dan dat men aan de bovengeschikte het recht toekent om zijn taak naar behoren te vervullen. Deze democratische erkenning van het functionele belang van de andere komt niet enkel in een nationale samenleving tot stand, maar ook internationaal. De Volkerenbond bv. was voor Mead (1934 : 287) een uiting van de erkenning van het functionele belang van elk land afzonderlijk.

Democratie vormt dus in deze opvatting het ideale politieke kader van zelfrealisatie van het individu. Elk individu moet immers de kans krijgen om zover te ontwikkelen als in zijn mogelijkheden ligt. Doch tegelijkertijd moet dit individu de houdingen van de ander aannemen waarmee het in relatie treedt. In de mate dat hij daartoe in staat is, is democratie mogelijk. Dit betekent dat iedereen moet kunnen participeren aan de *'universe of discourse'*, ideaal dat Mead gedeeltelijk terugvindt in de handelspraktijken en de universele godsdiensten. Komen mensen niet tot de mogelijkheid om het standpunt van de ander in te nemen dan is democratie niet mogelijk.

Democratische vrijheid bestaat er dus in dat alle leden van de maatschappij het recht hebben om het standpunt van de andere in te nemen en daardoor te komen tot erkenning van het functionele belang van iedereen in de maatschappij.

Mead is echter voldoende realistisch om in te zien dat dit ideaal door talrijke maatschappelijke structuren wordt verhinderd, maar anderzijds ook bevorderd. Een bedreiging van dit democratisch ideaal vindt hij in de prak-

tijken van de politieke partijen in de V.S.A. (Mead, 1964: 258-263). Instituties zijn immers slechts democratisch in de mate dat een publiek gevoelen in de institutie zo algemeen aanvaard is dat het ook een gezagswaarde krijgt voor de leden van de institutie. Bevelen worden door de leden van de maatschappij aanvaard omdat zij door de meerderheid als redelijk worden gezien. Ofschoon Mead hierbij helemaal niet naar Max Weber verwijst, valt een gelijk-nis met Weber's gezagsbegrip niet te ontkennen. Het probleem van het Amerikaanse democratische systeem is echter dat het landsbeleid niet door de meerderheid wordt bepaald, maar door minoriteiten die de macht naar zich toe halen. C.W. Mills zal dit fenomeen veel later beschrijven als een overwicht van de *'mass society'* op een *'community of publics'* in de V.S.A. Voor deze situatie zijn de politieke partijen verantwoordelijk, meent Mead. Zij bewerken de kiezers immers om de problemen te doen zien zoals een minderheid wil dat ze gezien worden. Daardoor zijn verkiezingen niet direct een uiting van wat er leeft in de ganse maatschappij, maar wel het resultaat van de overtuigingskracht van een politieke minderheid. Democratie herleiden tot verkiezingen houdt dus iets bedreigends in voor de democratie. Verkiezingen hebben in die zin wel een *'cult value'*, een symbolische waarde. Zij brengen de kiezers echter niet direct tot het benaderen van de problemen zoals de anderen die benaderen. Het heeft zelfs voor gevolg dat kiezers de politieke problemen niet zien als hun eigen problemen, maar als de problemen van een minderheid. Echte democratie betekent immers in de opvatting van Mead dat elk lid van de democratie de problemen van het land gaat zien als zijn eigen problemen. Wanneer politieke partijen deze taak van inzichtverstrekking niet opnemen, dan kan hiertoe geholpen worden door intellectuelen en wetenschappelijke onderzoek. Deze democratische roeping van de intellectueel is een thema, waarmee Mead ook niet alleen staat. Karl Mannheim heeft hieraan eveneens veel aandacht besteed.

Niet enkel door de politieke partijen wordt democratie gehinderd of bevorderd, ook het staats- en het rechtsapparaat dragen daartoe bij. Maar wellicht gaat er nog meer invloed op de democratie uit van de gewoonten en de publieke opinie (Mead, 1964 : 158-169). Democratie ver-

onderstelt dan ook de bescherming van een aantal natuur-rechten, waardoor de vrijheid van de burgers gegarandeerd kan worden. Deze rechten zijn de economische vrijheid, vrijheid van opvoeding (voor Mead betekent dit vrij van godsdienstige dwang), vrijheid om zich te organiseren, godsdienstvrijheid, vrijheid van beweging, en dgl. Het algemeen belang van de maatschappij eist dat de staat deze rechten voor iedereen op een gelijke wijze beschermt. Ook al zijn deze rechten op het eerste zicht een uiting van de bescherming van het individu, toch hebben zij een duidelijke sociale basis. De maatschappij erkent immers de doelen van de individuen, omdat het behoud hiervan goed is voor de gemeenschap. Ook hier gaat de samenleving dus voor op het individu. Dit is bv. goed zichtbaar in het eigendomsrecht, meent Mead. In de mate dat ik het recht van de ander erken om eigendom te bezitten, moet ook hij mijn recht erkennen. Dit individuele recht kan dus maar bestaan om zijn sociale functie te vervullen. Om dit recht te beschermen kan men in de politieke institutie een beroep doen op het rechtsapparaat en de administratie. Nochtans vormen deze laatste niet de beste garantie voor de bescherming van deze rechten. Enkel als deze rechten ook erkend worden in de praktische oplossing van sociale problemen, bv. tijdens een betwisting van het eigendomsrecht tussen burens in het dagelijks leven, zal dit recht het best beschermd worden. Politieke instituties zijn wel belangrijk voor de bescherming van deze vrijheden, maar hoogst onvoldoende.

Dit alles neemt echter niet weg dat formele rechtsstructuren een belangrijke bijdrage kunnen leveren tot de bewerking van dit eenheidsgevoelen tussen de leden van de maatschappij (Mead, 1964 : 222-236). Mead geeft hiervan een duidelijk voorbeeld vanuit de strafrechtspraak. Recht drukt in feite de dominantie van de groep over individuen uit. Dit is ook het geval met het strafrecht. Men wil de vijand van de maatschappij afschrikken door een eventuele vrijheidsberoving. Overtreedt een actor de wet van de maatschappij, dan stelt hij zich als een vijand van die maatschappij op. De maatschappij zal hem daarom uitstoten. Maar juist door dit proces van uitstoting wordt de niet-overtreder van de wet bevestigd in zijn opvatting

over zijn verbondenheid met de anderen en in zijn zelf-respect. In de mate dat hij niet zondigt tegen de regels van de maatschappij heeft hij recht op erkenning van die maatschappij en wordt zijn zelfrespect ondersteund. Door de bestraffing van een crimineel wordt de eenheid van de leden van de maatschappij bevestigd. Daaraan kan het feit, dat de strafrechtspraak er niet in slaagt om misdadig gedrag uit de wereld te bannen, niets veranderen. Ook al kan de strafrechtspraak de eenheid tussen overtreders en maatschappij niet direct herstellen, strafrechtspraak bevestigt wel de eenheid tussen niet-overtreders en het zelf-respect van deze laatsten. In de wraak van de maatschappij wordt immers een zekere emotionele solidariteit van agressie tegen de overtreders bewerkt.

Vrijheid in de politieke institutie heeft dus duidelijk een maatschappelijke basis, net als in het ethisch handelen. De verschillende natuurrechten, nl. vrijheid van opvoeding, economische vrijheid, vrijheid van organisatie en dgl. zijn rechten die aan alle individuen toekomen, doch enkel in de mate dat zij de politieke eenheid ondersteunen. Individuele vrijheid wordt dus erkend, omdat ze het functioneren van de maatschappij ondersteunt. Enkel door de mogelijkheid van de actor om het standpunt van de ander in te nemen, kan de democratische orde waarborgd worden en is politieke vrijheid mogelijk.

#### 4. *Vrijheid en wetenschappelijk onderzoek*

Daarmee komen we aan onze laatste vraag, nl. welke plaats heeft de vrijheid in het wetenschappelijk onderzoek, vlg. Mead. Een eerste punt dat hier zal onderzocht worden betreft de mate waarin wetenschappelijk onderzoek een negatie van de menselijke vrijheid is, aangezien wetenschap de wetten wil kennen die de materie en de sociale werkelijkheid beheersen. De meest gangbare opvatting in wetenschappelijke middens destijds was dat de wereld volgens bepaalde wetmatigheden functioneerde. De wetenschap had als enige taak deze vaste patronen te ontdekken en zou dus tot uitspraken komen die algemeen geldig zouden zijn. Men hanteerde een zeer deterministisch wereldbeeld. Mead gaat daarmee niet akkoord. Wetenschappelijke

kennis, meent hij, is steeds voorlopig, een opvatting die tot op de huidige dag ook door de kritische rationalisten wordt verkondigd. Meads standpunt is echter het pragmatisme. Waarheid van wetenschappelijke kennis is voor het pragmatisme afhankelijk van het succes van de wetenschap om een probleem op te lossen. Dit impliceert eveneens dat de onderzoeker ook in de mogelijkheid moet zijn om het probleem in volledige vrijheid op te lossen. Daarom moet hij zich losmaken van gelijk welk dogma. Hoe kan de onderzoeker dit doen?

Mead vertrekt van de opvatting dat wetenschappelijk onderzoek (research science) een sociaal proces is. Het is een methode die ons moet toelaten om de wereld te begrijpen zodat wij in staat zijn om in relatie met deze inzichten te handelen. Dit onderzoek wordt geconfronteerd met een veranderlijke materie en een veranderlijke sociale werkelijkheid. Wetenschap kan bijgevolg ook geen gefixeerde dogmatische werkelijkheid opbouwen. Wetenschap is ook een sociaal proces, werd reeds opgemerkt. Dit impliceert dan ook dat wetenschappelijk onderzoek de kenmerken vertoont van de sociale werkelijkheid. De onderzoeker gelooft dat hij de dingen kan ervaren zoals de anderen op voorwaarde dat beide partijen eenzelfde standpunt innemen (Mead, 1964 : 196). Hierin zit meteen ook vervat dat Mead meent dat alle wetenschappelijk onderzoek steeds vanuit een bepaald standpunt vertrekt en daarom resultaten verzamelt met slechts een beperkte reikwijdte. Elke onderzoeker vertrekt vanuit een bepaalde theorie en zoekt of die relatie in de werkelijkheid terug te vinden is. Hij formuleert dus een hypothese en tracht na te gaan of er een band is tussen de hypothese en de feiten. Het antwoord dat hij krijgt is echter een voorlopig antwoord. Men blijft het gebruiken tot er tegengestelde feiten worden gevonden. Wetten en theorieën zijn bijgevolg ook voorlopig. Alles waarmee de onderzoeker zijn werk start is gepostuleerd. Universele uitspraken zijn dan ook in feite hypothetische veralgemeningen (Mead, 1936 : 267, 277).

Het voorlopig karakter van de wetenschappelijke vaststellingen houdt verband met het feit dat de wer-

kelijkheid vanuit verschillende standpunten door de onderzoekers wordt bekeken. Oorzaken van fenomenen worden immers vanuit verschillende standpunten aangevoerd. Mead geeft hiervan een voorbeeld aan de hand van de verklaring van moord. Moord wordt op een andere wijze benaderd door de arts en de sociaal psycholoog. De arts zal moord eerder vanuit een mechanisch standpunt gaan benaderen, nl. wat zijn de fysiologische oorzaken dat iemand ophoudt te leven. De sociaal psycholoog zal zich eerder de vraag stellen waarom iemand ertoe komt om een moord te plegen. De laatste verklaring noemt Mead een teleologische verklaring. Wat echter ook het standpunt moge zijn, elke verklaring verloopt vlg. de succesregel, d.w.z. dat een verklaring waar is in de mate dat zij niet door de feiten wordt tegengesproken. En dit kan zowel gebeuren in 'mechanische' als in teleologische termen.

Een erg gebruikelijke methode in het wetenschappelijk onderzoek is het experiment. Door experimenten tracht men te ontdekken of een bepaalde probleemoplossing zich onder verschillende omstandigheden handhaaft. Worden er geen harde feiten gevonden die de hypothesen tegenspreken, dan kan men hiervan een universele uitspraak maken. Mead waarschuwt echter dat een onderzoeker nooit mag vergeten dat dit een voorlopige relatie is die steeds voor wijziging vatbaar is. Ook de waarheid van experimenten blijft in de toekomst principieel aanvechtbaar.

Op welke basis kan men vlg. Mead besluiten dat men de waarheid heeft gevonden? Mead (1964 : 328 e.v.) stelt dat men in het onderzoek van waarheid spreekt als het gestelde probleem is opgelost. Waarheid van een oordeel is afhankelijk van het feit of iets werkelijk gebeurt zoals in het oordeel wordt gesteld. Wordt een hypothese niet verworpen door de feiten, dan is het niet langer een hypothese, maar een werkelijkheid. Theorieën of hypothesen die niet langer opgaan, worden door de onderzoekers gezien als een waarneming van iets dat geen werkelijkheid is. Foute theorieën worden daarom voorgesteld als iets dat buiten de wereld ligt : een fictie (Mead, 1964 : 204). Maar zelfs al vindt men de oplossing voor een probleem, dan mag men onder geen beding deze op-

lossing als eeuwig en onvernietigbaar voorstellen. Het streven van de mens om een inzicht in de werkelijkheid te verwerpen dat voor een zeer lange periode geldig is blijft nochtans een reëel verlangen. Men moet echter opletten dat men daardoor niet vergeet dat onze kennis maar een voorlopige waarheid heeft, aangezien deze kennis steeds vanuit een bepaald beperkt standpunt is opgebouwd.

Kan men met Mead aanvaarden dat de werkelijkheid steeds vanuit een bepaald standpunt benaderd wordt, dan kan men zich ook gemakkelijk akkoord verklaren met het volgende principe : een onderzoeker mag geen enkel probleem vanuit een dogmatische opstelling benaderen (Mead, 1936 : 273-274; 1938 : 496). Hij moet vrij zijn om alle mogelijke standpunten in te nemen. En van daaruit moet er naar de oplossing van problemen gezocht worden. Religieuze, politieke of andere overtuigingen mogen de onderzoeker niet beletten om antwoorden vanuit dergelijke standpunten te zoeken die geen genade krijgen in de ogen van deze overtuigingen. Feiten moeten immers in de globale samenhang van de omgeving bestudeerd worden en een adequate studie hiervan laat niet toe dat men bepaalde aspecten niet opneemt. Onderzoekers moeten zich daarom vrij maken van dogmatische invloeden. De waarde van de gedesinteresseerde waarheid, die door Francis Bacon in de wetenschap een belangrijke plaats kreeg, krijgt op die manier een plaats in het onderzoek. Door zich los te maken van de belangen van bepaalde groepen kan de wetenschapper standpunten innemen die tot dan toe nog geen erkenning in de maatschappij hebben gekregen. De onderzoeker heeft het recht om op basis van niet-gangbare vooronderstellingen oplossingen te zoeken voor een probleem, m.a.w. de onderzoeker moet de vrijheid hebben om gelijk welk standpunt in te nemen dat hem moet toelaten de werkelijkheid inzichtelijk te maken (Mead, 1964 : 208).

Niet enkel moet wetenschappelijk onderzoek in vrijheid gebeuren, maar het moet ook de vrijheid in de maatschappij ondersteunen, meent Mead (1964 : 406). Wetenschap - zowel als kunst - moet in het bereik van alle mensen gebracht worden. Zij moet loskomen van haar klas-

se-connotatie. In de mate dat iedereen van gelijk welke klasse de wetenschappelijke methode gaat beheersen, kan de wereld meer bevrijd worden. Indien wetenschap toegankelijk zal zijn voor de geesten van alle klassen (economische, feodale of culturele), dan zal het universele discours ondersteund worden en het democratisch ideaal beter gerealiseerd worden. Wetenschap kan op die manier bijdragen tot de vrijheid van de leden van een democratie.

Concluderend kan men stellen dat wetenschap in de opstelling van Mead geen aanleiding geeft tot een deterministisch wereldbeeld. Het relativisme-begrip van A.N. Whitehead krijgt een belangrijke plaats in zijn werk. De kennis die we bereiken is veranderlijk en is slechts een middel om problemen op te lossen. Om tot adequate oplossingen te komen, moet de onderzoeker vrij zijn om de uitgangspunten te kiezen los van elk dogma. De enige regel die hem mag leiden is het zoeken naar een oplossing van een probleem. Indien wetenschappelijk onderzoek op die wijze wordt aangepakt, is de kans ook groot dat onderzoek bijdraagt tot de ontvoogding van de mensen in de democratie. Het bevordert op die wijze immers het universele discours los van klasse-connotaties.

##### 5. Besluit

Wanneer men voorgaande analyse vergelijkt met de zending die door de symbolisch interactionisten van de Chicago-traditie aan sociologie wordt gegeven, dan vraagt het weinig toelichting waarom Meads ideeën zo belangrijk zijn geweest voor hen. Sommigen van deze symbolische interactionisten hebben wellicht meer aandacht besteed aan het gedrag van individuen, die hun werkelijkheid scheppen in samenspraak met de maatschappij, maar hierdoor toch niet bepaald zijn. Anderen hebben hun aandacht meer op de structurele achtergronden van de maatschappij gevestigd. Beide strekkingen hebben nochtans steeds beklemtoond dat heel dit sociaal gebeuren als een proces moet bekeken worden. Dit was bv. voor Tom Shibutani een reden om meer het proces te gaan bekijken dat zich in groepen afspeelt dan wel het individuele gedrag. Mead heeft aan hen, maar

ook aan vele andere sociologen, geleerd om het sociale handelen dialectisch te bekijken, d.w.z. zowel vanuit de persoon als vanuit de maatschappij. Wat Mead voorstelde als een principe dat de sociale psychologie moest beheersen zonder dat hijzelf daarbij systematisch onderzoek presenteerde, is voor anderen een stelregel geworden om onderzoek te doen.

Mead heeft door deze benadering willen loskomen van het idealisme en realisme van zijn tijd. Hij opteerde voor een pragmatisme dat het veranderlijke van de materie en de sociale werkelijkheid onderstreepte. Als de sociale werkelijkheid geen vast gegeven is, dan kunnen ook ethische regels en politiek gedrag geen versteen-de dingen zijn. Het wetenschappelijk onderzoek moet deze fenomenen dan ook zo benaderen. Hieruit vloeit weliswaar een relativisme voort dat echter dicht bij de werkelijkheid staat dan een onbeweeglijk beeld van de maatschappij. De maatschappij is voor Mead immers tot op een bepaalde hoogte maakbaar.

Dit veronderstelt uiteraard een stuk vrijheid voor de individuele actor en de maatschappij. Deze vrijheid is echter niet totaal, net zo min als wetenschappelijke kennis absoluut is. Het is een relatieve vrijheid. Onder welke voorwaarden kan men nu spreken over vrijheid? Vrijheid bestaat voor Mead slechts in de mate dat de mens die betrekkelijke vrijheid kan manifesteren. Actie maakt pas de idee waar.

Algemeen gesteld bestaat vrijheid voor Mead slechts dan wanneer een levend wezen zijn handelen zelf kan bepalen en zich daarmee totaal identificeren. Dit betekent dat een actor zijn doelen kan bepalen alsook het tijdelijk en ruimtelijk kader waarbinnen hij wil handelen. Vrijheid kan omwille van de sociale omgeving waarbinnen het sociale handelen gebeurt nooit totaal zijn. De maatschappij en de lichamelijkeheid leggen hun grenzen op, maar maken anderzijds vrijheid ook mogelijk. Het menselijk organisme is immers in staat om de rol van de ander op te nemen. Door dit sociale leerproces leert het de omgeving te manipuleren en de wereld leefbaar te ma-

ken. Hierin ligt de algemene vorm van vrijheid, die tot uitdrukking komt in de zelfrealisatie van het 'zelf' en in de uitbouw van de maatschappij.

Uiteraard laat deze structuur van de maatschappij, de menselijke geest en het 'zelf' zich ook voelen op het vlak van de ethische vrijheid. Ethische vrijheid is er als de actor de betekenis van verschillende waarden voor sociaal handelen onderzoekt. Geen enkele waarde mag hierbij op voorhand worden uitgesloten. De actor moet het recht hebben om na te gaan wat de consequenties zijn van een bepaalde waarde voor het behoud van zichzelf en van de sociale organisatie. Ook al steekt in dit criterium een gevaar voor behoud van bepaalde - ook onrechtvaardige maatschappijstructuren - de mens heeft steeds de vrijheid om door mee te werken aan de oplossing van maatschappelijke problemen nieuwe maatschappijstructuren te scheppen.

Vrijheid in de democratische politieke structuur ligt in het verlengde van vorige vrijheden. Fundamenteel is voor Mead dat wij de klassieke grondvrijheden krijgen, maar deze ook kunnen realiseren. Deze vrijheden zijn echter voor interpretatie vatbaar en worden in de concrete werkelijkheid een verschillende inhoud gegeven. Het functioneren van het staatsapparaat zorgt daarvoor. Democratische vrijheid is er nochtans, spijs deze beperkingen. Deze drukt zich idealiter uit in de vrijheid van elke burger om het standpunt van de ander in te nemen, zodat hij kan komen tot de erkenning van het functionele belang van elk individu, waaruit democratische gelijkheid kan groeien.

Mead heeft echter ook duidelijk gemaakt dat niet iedereen even gemakkelijk komt tot dit inzicht in het functionele belang van de anderen. De opvoeding en de intellectuele bagage is niet voor iedereen gelijk. Hieraan kan echter gedeeltelijk verholpen worden door opvoeding en wetenschappelijk onderzoek. Wetenschappelijk onderzoek moet daarom toegankelijk zijn voor gelijk welke klasse. In die zin kan wetenschap bijdragen tot de vrijheid in het algemeen. Wil wetenschappelijk onderzoek deze taak naar

behoren vervullen, dan moet de onderzoeker vrij zijn om ongeremd vanuit gelijk welk standpunt de werkelijkheid te bestuderen. Daarenboven zal hij zijn wetenschappelijke bevindingen nooit als onveranderlijke dogmatische vaststellingen mogen formuleren. Aangezien materie en samenleving voortdurend veranderen, is wetenschappelijke kennis steeds voorlopig. Dit voorlopig karakter van de wetenschap maakt de bijdrage hiervan voor de democratische vrijheid betrekkelijk. Het vernietigt nochtans de vrijheid niet.

Mead heeft vrijheid dus als een zeer veranderlijk en relatief begrip geformuleerd, en dit vanuit de opvatting dat de sociale werkelijkheid, waarin de vrijheid opduikt, zelf erg veranderlijk is. In zijn opstelling zit de mens steeds gewrongen tussen een geheel van mogelijkheden en beperkingen. Vrijheid is in de ogen van Mead niet absoluut, doch enkel een mogelijkheid die door elk 'zelf' en elke maatschappij op één of andere betrekkelijke wijze wordt gerealiseerd.

Jef VERHOEVEN

#### *Bibliografie*

- HINKLE, R.S. (1960), 'Durkheim in American Sociology', pp. 267-295, in K.H. Wolff (ed.), *Emile Durkheim, 1856-1917*. Columbus : Ohio State University Press.
- MEAD, George Herbert (1934(1974)), *Mind, Self, and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist* (ed. and with an Introduction by Charles W. Morris). Chicago & London : The University of Chicago Press.
- MEAD, George Herbert (1936(1972)), *Movements of Thought in the Nineteenth Century* (ed. and with an Introduction by Merritt H. Moore). Chicago & London : University of Chicago Press.
- MEAD, George Herbert (1938(1972)), *The Philosophy of the Act* (ed. and with an Introduction by Charles W. Morris).

Chicago & London : The University of Chicago Press.  
MEAD, George Herbert (1964), *Selected Writings* (ed. by Andrew J. Reck). Indianapolis/New York : The Bobbs-Merrill Company, Inc.